ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXV, zeszyt 2 — 1977

ZOFIA J. ZDYBICKA

PROBLEM DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Teoria poznania religijnego nie należy do dziedzin, które mogą poszczycić się ogólnie przyjętymi osiągnięciami czy jednolitością wyników. Nie znaczy to, że poznanie religijne nie było dawniej, i nie jest obecnie, przedmiotem zainteresowania. Ale fenomen religii przez swoje bogactwo — we wszystkich wymiarach, a zwłaszcza w aspekcie poznawczym — jest szczególnie mało podatny na szczegółowo określone analizy i jednoznaczne ustalenia. Poza tym poznanie religijne może być ujęte z różnych punktów widzenia. Istnieją przeto rozmaite teorie poznania religijnego, przy czym nie zawsze dość wyraźnie rozgranicza się aspekty (np. psychologiczny i filozoficzny).

Na początku podajemy więc kilka podstawowych rozróżnień i ustaleń.

Teoria poznania religijnego może być rozumiana jako:

1° teoria poznania religii, czyli jakaś metareligiologia,

2° teoria poznania występującego w religii (będącego składnikiem zdarzenia religii).

W obecnym artykule chodzi o problemy związane z teorią poznania występującego w ramach religii. Poznanie to może być z kolei rozpatrywane z różnych punktów widzenia i za pomocą rozmaitych metod. Można więc mówić o teorii:

a) czysto humanistycznej — psychologia (w różnych zresztą rozumieniach tego terminu) czy socjologia poznania religijnego,

b) formalno-logicznej, czyli semiotycznej analizie języka religijnego,

c) epistemologicznej stanowiącej dział teorii poznania (głównie fenomenologia poznania religijnego),

d) metafizycznej, w której chodzi o ustalenie, jakim bytem jest poznanie religijne, czyli jakie są ostateczne przedmiotowe i podmiotowe warunki ontyczne jego istnienia.

W niniejszych rozważaniach chodzić będzie o dwa ostatnie ujęcia poznania religijnego, przy czym skoncentrujemy się na jednym tylko typie poznania religijnego, mianowicie na doświadczeniu religijnym.

„Doświadczenie religijne" — to sprzężenie dwu wyjątkowo trudnych

terminów i pojęć. Dlatego bardziej pokazanie problematyki doświadczenia religijnego, niż podanie jej gotowych rozwiązań jest celem tego artykułu.

Trudności, a zatem i problemowość płyną zarówno ze strony „doświadczenia", jak i „religijności".

Nazwa „doświadczenie" występowała w historii myśli ludzkiej w bardzo różnym znaczeniu, wziąwszy pod uwagę choćby ten fakt, że np. Arystoteles, Locke, Dewey czy neopozytywiści są „empirystami", a przecież wiadomo, jak różnią się w poglądach na temat genezy, struktury, funkcji i zakresu doświadczenia. Również współcześnie istnieją duże rozbieżności wśród teoretyków poznania co do natury doświadczenia. Trudno byłoby wskazać na jakieś określenie przyjęte ogólnie i bez zastrzeżeń. Można jednak powiedzieć, że nie ma ujęć doświadczenia, które całkowicie pozbawiałoby je elementów czy zdeterminowania teoretycznego. Sprawia to, że wszelkie odwoływanie się do doświadczenia jako czystych danych jest nieporozumieniem, bo implikuje przynajmniej określoną teorię doświadczenia, a więc pewne zasady wskazujące na to, czym doświadczenie jest i co powinno zawierać. Stąd dociekania nad doświadczeniem zawsze związane są z określoną epistemologią [1].

Trudności płynące ze strony fenomenu religii są także wielorakie. Jeśli poznanie dotyczące wszystkich zdarzeń ludzkich, zwłaszcza związanych z realizacją wartości duchowych, jest trudne, to trudności te potęgują się w przypadku zdarzenia religijnego, będącego swoistą, wielorako złożoną, bogatą relacją osoby ludzkiej do rzeczywistości transcendującej to wszystko, co zwykle uważa się za przedmiot bezpośredniego poznania, zdarzenia, będącego realizacją wartości, o treści niełatwej do ustalenia. Osobisty i zarazem społeczny, wewnętrzny i zewnętrzny, kulturowy i przekraczający zjawiska kultury fenomen religii sprawia, że jest on niezmiernie skomplikowanym terenem badań. Wszelka zatem analiza krytyczna, bez względu na jej wielostronność, nie może go zarazem dokładnie i całkowicie ująć.

Skoro sama nazwa „doświadczenie" ma różne, często niejasne i niewyraźne, znaczenia i skoro istnieje wiele teorii doświadczenia zawężających lub poszerzających jego zakres, nic zatem dziwnego, że i wśród religiologów istnieją rozbieżności, brak precyzji, a nawet pewne pomie-

[1] O różnych koncepcjach doświadczenia piszą m. in.: R. Ingarden. *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963 s. 290-317; T. Czeżowski. *Filozofia na rozdrożu*. Warszawa 1965 s. 73-81; K. Ajdukiewicz. *Logika pragmatyczna*. Warszawa 1965 s. 220-232; A. B. Stępień. *Rodzaje bezpośredniego poznania*. RF 19:1971 z. 1 s. 95-126; tenże. *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*. ZN KUL 17:1974 nr 4 s. 29-37; J. E. Smith. *Experience and God*. Oxford 1968 (*Doświadczenie i Bóg*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1971); M. A. Krąpiec. *Doświadczenie w metafizyce*. RF 24:1976 z. 1.

szanie, gdy chodzi o posługiwanie się terminem „doświadczenie religijne" [2].

Termin „doświadczenie religijne" przez różnych religiologów używany jest przeważnie na oznaczenie momentu poznawczego w przeżyciu religijnym, które jest złożone i wielofazowe i w którym występują akty i stany poznawcze, emocjonalne i wolitywne w swoistym układzie. Terminy „przeżycie religijne", „doznanie religijne" czy „doświadczenie religijne" bywają więc traktowane jako synonimy i używane zamiennie. Badając tak ujęte doświadczenie religijne, dociekano, jakie ma stałe cechy, jak przebiega, jakiej wymaga postawy psychicznej (analizy dotyczą zwłaszcza stanów religijnie przeżywającego podmiotu). Mówiąc o takim doświadczeniu religijnym, ma się zwykle na myśli wszelkie akty i stany psychiczne, przeżycia świadome, odczucia doznawane w dziedzinie życia religijnego.

W naszych analizach pomijamy ten sposób rozumienia „doświadcze-

---

[2] Na temat doświadczenia religijnego istnieje obszerna literatura. Por. np.: K. Girgensohn. *La structure spirituelle de l'expérience religieuse.* Gutersloh 1930; R. Lenoble. *Essai sur la notion de l'expérience.* Paris 1943; V. Mathieu. *Il problema dell' esperienza.* Trieste 1953; H. D. Lewis. *Our Experience of God.* New York 1959; *Religious Experience and Truth.* Ed. S. Hook. New York 1961; H. Ogiermann. *Die Problematik der religiösen Erfahrung. Zur heutigen Diskussion.* „Scholastik" 37:1962 s. 481-513; 38:1963 s. 481-518; W. Blackstone. *The Problem of Religious Knowledge.* New York 1963; J. B. Lotz. *Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit.* „Stimmen der Zeit" 1972-73 s. 321-334; tenże. *Zur Struktur der religiösen Erfahrung.* W: *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini.* Würzburg 1965 s. 205-226; J. Bocheński. *The Logic of Religion.* New York 1965; Th. Timpte. *Die religiöse Erfahrung in der Sicht heutigen Thomisten.* Salzburg 1965; A. Paus. *Religiöser Erkenntnisgrund.* Leiden 1966; M. Jaworski. *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego.* Warszawa 1967; *Religious Language and the Problems of Religious Knowledge.* Ed. R. E. Santoni. Bloomingtin 1968; K. Riesenhuber. *Existenzerfahrung und Religion.* Mainz 1968; J. Ferrater Mora. *The Language of Religious Experience.* „International Journal for Philosophy of Religion" 1:1970 s. 22-33; F. Liverziani. *Esperienza del Sacro e filozofia.* Roma 1970; J. H. Gill. *The Possibility of Religious Knowledge.* Grand Rapids 1971; B. Haddox. *Religious Language as Religious Experience.* „International Journal for Philosophy of Religion" 2:1971 s. 222-227; F. Liverziani. *L'esperienza metafisico-religiosa di fronte al neopositivismo.* „Aquinas" 14:1971 s. 369-380; W. H. Clark. *Religious Experience. Its Nature and Function in the Human Psyche.* Springfield 1972; J. Tischner. *W poszukiwaniu doświadczenia Boga.* „Znak" 24:1972 s. 305-321; W. Gawlik. *Osobiste doświadczenie religijne.* Tamże 10:1973 s. 1259-1265; M. Jaworski. *Doświadczenie religijne.* ZNKUL 16:1973 nr 3-4 s. 19-28; J. A. Kłoczowski. *Doświadczenie religijne.* „Znak" 25:1973 s. 1221-1233; A. Nossol. „Cognitio Dei experimentalis". Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga. Warszawa 1974; H. N. Wilman. *Religious Experience and Scientific Method.* Southem 1974.

nia religijnego" jako zbyt szeroki i nieprecyzyjny. Posługiwać się tu będziemy terminem „doświadczenie" w znaczeniu bezpośredniego ujęcia czegoś obecnego i konkretnego. Doświadczenie religijne byłoby więc poznaniem, czyli czynnością (lub wytworem) uzyskania informacji o przedmiocie religijnym przez jego bezpośrednie ujęcie (bezpośredni z nim kontakt).

Przedmiot religijny jako przedmiot doświadczenia religijnego może być różnie rozumiany. Trzeba przede wszystkim wyróżnić przynajmniej dwie główne kategorie jego desygnatów. Nazwa „przedmiot religijny" może odnosić się do 1° aktów, stanów religijnych, ich wytworów itp. oraz do 2° drugiego członu relacji religijnej i wtedy chodzi o Boga, bóstwo, sacrum czy jakkolwiek nazwalibyśmy ten przedmiot odniesienia aktu religijnego. Te dwie kategorie „przedmiotów religijnych" wyznaczają dwa rodzaje doświadczenia religijnego:

a) Doświadczenie religijne jako typ bezpośredniego uzyskiwania informacji o faktach religijnych (doświadczenie aktów i stanów — przeżyć religijnych, religijnych zachowań, postaw itp.). Ten typ doświadczenia religijnego nie wzbudza większych problemów. Wszelkie fakty religijne dane są bowiem w doświadczeniu, i to zarówno wewnętrznym (dostępnym przeżywającemu religijnie podmiotowi — samoświadomość przeżyć religijnych), jak i w doświadczeniu zewnętrznym (obserwacja zachowań religijnych innych ludzi).

b) Doświadczenie religijne jako poznawcza faza złożonego przeżycia religijnego. Chodzi o poznanie religijne dotyczące drugiego członu całej relacji religijnej, czyli przedmiotu religii.

Problemy dotyczą głównie drugiego rodzaju „doświadczenia religijnego". Ze względu na przyjmowaną prawie we wszystkich religiach transcendencję ontyczną przedmiotu aktów religijnych (drugiego członu relacji religijnej) powstaje problem, co jest przedmiotem doświadczenia religijnego rozumianego jako poznanie bezpośrednie.

Rozpatrzmy to zagadnienie na kilku przykładach, aby następnie przejść do dania odpowiedzi zgodnej z realistyczną koncepcją poznania.

1. Tradycję filozofowania nad doświadczeniem religijnym zainaugurował F. E. D. Schleiermacher, zaakcentował i utrwalił W. James [3]. Były to próby wyjaśnienia religii na drodze sprowadzenia jej do sfery empirycznej przez utożsamienie z pewnymi specyficznymi rodzajami odczuć i uczuć, czyli doświadczeń w szerokim tego słowa znaczeniu. Dla Schleiermachera religia była wyłącznie „uczuciem całkowitej zależności", na którym — jego zdaniem — polega stosunek człowieka do Boga i przez

[3] W. James. *The Varieties of Religious Experience*. New York 1902 (*Doświadczenie religijne*. Warszawa 1958).

który człowiek „styka się” z nieskończonością. James postulował natomiast, „aby głos ekstazy liczył się tak jak głos innych doświadczeń” [4].

Radykalizacja empiryczności w ujęciu przeżycia religijnego spowodowana była z jednej strony reakcją na kantowskie sprowadzenie religii do płaszczyzny rozumu oraz zatarciem różnicy między religią i moralnością (zagubieniem sensu świętości), a z drugiej — dążeniem do wykazania analogii między nauką i religią przez postulat takiego samego oparcia na faktach (ważne w okresie dominacji pozytywizmu i scjentyzmu).

Czy w tak rozumianym doświadczeniu religijnym następuje bezpośrednie poznawcze ujęcie drugiego członu relacji religijnej? Oczywiście, nie! Uwzględnia się przede wszystkim stany podmiotu, traktując doświadczenie jako czynność niemal wsobną; przedmiot religijny jawi się co najwyżej w sposób mglisty i niesprecyzowany. Trudno — nawet na etapie teorii — wskazać, jak go rozumiał Schleiermacher czy James. Subiektywistyczna koncepcja doświadczenia religijnego (jako wewnętrzne „stany duszy”) grozi subiektywizacją przedmiotu religii, czyli przekonaniem, że przedmiot relacji religijnej jest wytworem psychiki człowieka — jego pragnień, dążeń, myślenia; stanowi on raczej przedmiotową treść aktów doświadczenia. Taka koncepcja religijnego doświadczenia i w konsekwencji koncepcja religii może prowadzić do negacji Boga jako rzeczywistości istniejącej poza ludzką psychiką, czego wyraźnym przykładem są stanowiska ateistyczne począwszy od naturalizmu Feuerbacha do psychoanalityków, zwłaszcza Freuda (ale także Junga i Fromma), którzy chociaż pozytywnie oceniają funkcję religii w życiu psychicznym człowieka, ale jej egzystencję redukują do rzeczywistości wyłącznie psychicznej lub psychospołecznej. Realne istnienie przedmiotu religijnego (poza psychiką ludzką) jest nierozstrzygalne lub obojętne. Stanowi to najbardziej oczywisty argument przemawiający za tym, że doświadczenia religijnego nie rozumie się jako bezpośrednie poznanie konkretnego, obecnego przedmiotu.

2. Druga wielka koncepcja doświadczenia religijnego wiąże się z szeroko rozumianym nurtem fenomenologicznym. Powstała jako reakcja na psychologizm i związany z nim subiektywizm w traktowaniu doświadczenia i pretendowała do zagwarantowania obiektywizmu poprzez stwierdzenie intencjonalności aktów religijnych oraz przyjęcie wielu fundamentalnie różnych przedmiotów, które mogą być bezpośrednio poznawane w odpowiednio różnych aktach poznawczych.

---

[4] Takie stanowisko łączy się z irracjonalizmem, redukującym kontakt poznawczy człowieka z przedmiotem religijnym (Bogiem) do mało sprecyzowanego i niekontrolowanego „doświadczenia”. Równocześnie uważa się, iż doświadczenie religijne jest samo w sobie wartościowe i nie potrzebuje żadnego pogłębienia racjonalnego.

Dwa ujęcia wydają się najbardziej znaczące: R. Otta i M. Schelera (inni w jakiś sposób do nich nawiązują i kontynuują ich poglądy). Doświadczenie religijne — zdaniem Otta — jest specyficznym odczuciem (Gefühl) tajemnicy fascynującej i wzbudzającej lęk (misterium tremendum i fascinosum). Możliwe jest ono dzięki specjalnej władzy, zwanej „sensus numinis". Dzieje się to na dwa sposoby: przez „odczucie" sacrum bezpośrednie w duszy człowieka (od wewnątrz) oraz przez odczucie sacrum w zetknięciu się ze światem zewnętrznym, którego przedmioty stanowią symbole, znaki sacrum.

„Sensus numinis" jest kategorią porządku irracjonalnego i odczucie sacrum ma charakter zasadniczo pozaracjonalny. Jest aktem czy stanem pierwotnym, jakościowo odrębnym od wszelkich innych aktów i stanów psychicznych. Wprawdzie inne przeżycia psychiczne mogą wpłynąć na jego obudzenie i rozwój, lecz ono samo pochodzi z apriorycznych dyspozycji ducha ludzkiego [5].

Otto, opierając się na filozofii kantowskiej, przyjmuje w porządku irracjonalnym kategorię „a priori", zwaną „sensus numinis", i w ten sposób jakby dopełnia teorię Kanta, zapewniając religii jej status oryginalny. Wprawdzie Kant przyjmował idee Boga i duszy jako kategorie rozumu, ale były to idee puste, ponieważ Bóg i dusza nie dostarczają wrażeń, które mogłyby zapełnić treść tych idei. Natomiast Otto przyjmując kategorię „świętości" jako kategorię w porządku irracjonalnym, uważa, że przez uczuciowy kontakt ze światem człowiek zdobywa treść idei Boga. Percypuje on świat według form (a priori) swojej uczuciowości. Wrodzony człowiekowi „zmysł sacrum" wydobywa na światło jakości boskie percypowanego świata i daje idei Boga odpowiednią treść. Spostrzega się intuicyjnie i odczuciowo tajemnicę Boga w symbolicznych formach świata tak jak spostrzega się intuicyjnie i uczuciowo piękno.

Koncepcja doświadczenia religijnego u Schelera wiąże się z rozdzieleniem porządku bytu i wartości. Twierdził on, że akty religijne ujmują swój przedmiot bezpośrednio, intuicyjnie. Mają charakter aprioryczny, ale i obiektywny: nie tworzą swoich przedmiotów, lecz je poznają. Boskość i świętość nie są wytworem człowieka, lecz czymś, co istnieje poza nim i co on znajduje, gdy myśli i czuje.

Doświadczenie religijne ma charakter aksjologiczny: jest doświadczeniem, a więc bezpośrednim ujęciem wartości: wartości religijnych (opozycja: święty—grzeszny). Wartości religijne, najwyższe w hierarchii wartości, można przypisać tylko czemuś, co jest traktowane jako „przedmiot absolutny"; są również wartościami osobowymi.

[5] Por. R. Otto. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale.* Breslau 1917 (*Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych.* Warszawa 1968).

Intencjonalne przeżycia emocjonalne stanowią formę bezpośredniego (ejdetycznego) poznania wartości. Są one dane jako określone treści aksjologiczne w sposób bezpośredni w tych przeżyciach. Poznanie wartości jest zatem doświadczeniem, bezpośrednią nacznością.

Wartości religijne ujmowane są w aktach miłości. Przeżycie miłości ma swój specyficzny korelat noematyczny, jest nim właśnie jakość świętości. W tym sensie można powiedzieć, że przeżycia miłości mają charakter kognitywny. Miłości, a przynajmniej niektórym jej aktom, przypisuje więc M. Scheler funkcję poznawczą. Miłość ujmująca wartości religijne jest poznaniem ich treści [6].

Optymizm poznawczy Schelera w dziedzinie doświadczenia świętości, a nawet boskości, wydaje się zbyt wielki. Uwarunkowany jest on z jednej strony przyjęciem sfery idealnej, absolutnej, którą człowiek może „oglądać", a z drugiej faktem, że przedmiotem analiz Schelera była już pełna świadomość religijna, w której występuje idea osobowego Boga. Fenomenologia religii w ujęciu Schelera byłaby swoistym opracowaniem całej zawartości świadomości chrześcijańskiej i jej eksplikacją zgodną z założeniami fenomenologii.

Schelerowski sposób ujęcia fenomenu religijnego i doświadczenia religijnego nie rozwiązuje problemu najbardziej istotnego dla teorii poznania religijnego i dla teorii religii w ogóle — realnego, przedmiotowego (poza świadomością człowieka) istnienia drugiego członu relacji religijnej. Przy posługwaniu się metodą fenomenologiczną nie ma możliwości wyjścia poza badaną świadomość i odpowiedzenia na pytanie, czy wartość dana w świadomości ma swój odpowiednik w rzeczywistości obiektywnej. Wprawdzie według Schelera posiada odpowiednik obiektywny, ale idealny, nie realny.

Pod wpływem Otta i Schelera rozpowszechnił się natomiast pogląd, że przedmiotem religii jest sacrum jako odrębna, najwyższa kategoria aksjologiczna. Doświadczenie religijne jest więc doświadczeniem religijnej wartości (sacrum). Uwarunkowania zarówno przedmiotowe (idea świętości, boskości), jak i podmiotowe (specjalna forma czy władza odczucia tej wartości) pozwalają na potraktowanie tego kontaktu jako poznawczego styku bezpośredniego, doświadczalnego. Stanowisko to jest konsekwencją rozdzielenia porządku bytu i porządku wartości i oderwania ludzkiego poznania aksjologicznego od poznania bytu. Takie bowiem ujęcie wartości sacrum uwarunkowane jest wyłącznie podmiotowo dzięki istnieniu w psychice sfery absolutnej, z której wypływają akty religijne (Scheler) albo apriorycznej zdolności odczuwania sacrum (sensus numinis — Otto).

---

[6] *Vom Ewigen im Menschen.* 2. Aufl. Berlin 1933 s. 379-396, 440-467, 521-553.

Że sprawa nie jest prosta i że doświadczenie religijne nie jest zetknięciem ze swoistym przedmiotem, zdaje się potwierdzać i to, że rozmaici religiolodzy przypisują sacrum rozmaity status ontyczny i różnorodną treść. Otto — istotną inność w stosunku do wszystkiego, co świeckie, oraz to, że zarazem wzbudza trwogę i fascynuje, Scheler — osobowy charakter, Eliade — rzeczywistość (opozycja między sacrum i profanum jest opozycją między tym, co realne, rzeczywiste, i tym, co nierealne, nierzeczywiste; sacrum jest rzeczywiste par excellence), van der Leeuw — moc nieograniczoną, a twórca pojęcia świętości w religiologii — Durkheim — funkcję jednoczenia grupy społecznej. Trudno więc „świętość" uznać za wartość daną w bezpośrednim poznaniu, a poznanie religijne wyczerpać w doświadczeniu świętości.

Sacrum jest kategorią przyjętą przez religiologów z jednej strony powiązanych z kantyzmem, a z drugiej z horyzontalizmem właściwym wiedzy szczegółowej. Ani w jednej, ani w drugiej supozycji nie jest możliwe dotarcie do drugiego członu relacji religijnej rozumianego jako realny byt [7].

3. Koncepcja doświadczenia religijnego precyzuje się bardziej u najnowszych przedstawicieli filozofii transcendentalnej (używających tzw. metody transcendentalnej). Doświadczenie religijne jest tu rozumiane jako doświadczenie bycia w dynamicznym stanie miłości z Bogiem. Jest to stan dynamiczny i świadomy. Doświadczenie jest tu po prostu samą świadomością i przeciwstawia się wiedzy, która jest „mieszaniną doświadczenia, rozumienia i sądzenia". Przedmiotem doświadczenia jest więc stan bycia w miłości, ale nie jest dane, kim jest ten, kogo człowiek religijny kocha; jest doświadczeniem tajemnicy. „Ponieważ jest byciem w miłości, tajemnica nie tylko pociąga, lecz również fascynuje, do niej się należy; ona nas posiada. Ponieważ jest niezmierzoną miłością, tajemnica wywołuje lęk. Sam z siebie więc, o ile jest świadomy, lecz nie znany, ów dar Bożej miłości jest doświadczeniem świętości, tym co Rudolf Otto nazwał mysterium fascinans et tremendum. Jest tym, co Paul Tillich nazwał opętaniem przez ostateczną troskę. Odpowiada to ukojeniu św. Ignacego Loyoli, jak przedstawił Karl Rahner, które nie posiada żadnej Przyczyny" [8].

Lonergan uważa, że jest to stan świadomy na czwartym poziomie

---

[7] Wszechstronną krytykę pojęcia sacrum jako przedmiotu religii przeprowadza H. Bouillard (*La categorie du sacré dans la science des religions*. W: *Le Sacré. Études et recherches. Actes du Colloque organisé par le Centre Internationale d'Études Humanistes et par L'Institut d'études philosophiques de Roma. Rome 4-9 janvier 1974*. Ed. H. Castelli. Paris 1974 s. 33-56).

[8] B. J. F. Lonergan. *Method in Theology*. London 1971 (*Metoda w teologii*. Warszawa 1976 s. 111).

intencjonalnej świadomości. „Nie jest to świadomość, która towarzyszy aktom widzenia, słyszenia, wąchania, smakowania, dotykania. Nie jest to świadomość, która towarzyszy aktom dociekania, wglądu, formułowania, mówienia. Nie jest to świadomość, która towarzyszy aktom refleksji, porządkowania i ważenia świadectw, wydawania sądów o faktach czy możliwościach. Jest to typ świadomości, która rozważa, dokonuje sądów wartościujących, decyduje, działa w sposób odpowiedzialny i wolny. Ale jest to świadomość, doprowadzona do spełnienia, nawrócona, posiadająca podstawę, którą można poszerzyć, pogłębić, wysubtelnić i wzbogacić, lecz nie zastąpić, przygotowana do rozważania, sądzenia, decydowania i działania ze swobodą tych, którzy czynią tylko dobrze, ponieważ kochają. W ten sposób dar Bożej miłości obejmuje podstawę i źródło czwartego i najwyższego poziomu ludzkiej świadomości intencjonalnej. Obejmuje szczyt duszy, apex animae" [9].

W końcu konkluduje Lonergan, że to doświadczanie bycia w miłości z Bogiem jest tym, co tradycyjnie nazywano łaską uświęcającą.

Doświadczanie tajemnicy miłości i lęku nie jest zazwyczaj uprzedmiotowione. Przebywa wewnątrz podmiotowości jako wskaźnik, „nurt podziemny", nieodparte wezwanie do przerażającej świętości.

Ten rodzaj doświadczenia jest źródłem poznania. „Przekonania są bowiem wynikiem sądów wartościujących, a sądy wartościujące, ważne dla przekonań religijnych, wywodzą się z wiary, owego ośrodka religijnej miłości, który ujawnia samoobjawiającego się Boga" [10].

Bardziej metafizycznie nastawieni użytkownicy metody transcendentalnej prezentują jeszcze inną koncepcję doświadczenia religijnego. J. B. Lotz przyjmuje istnienie pierwotnego doświadczenia, które stanowi podstawę zarówno metafizyki, jak i religii. Jest to doświadczenie bytu w ogóle (Sein), które wyjaśnia się w metafizyce. To samo doświadczenie stanowi podstawę religii, bowiem — zdaniem Lotza — przez doświadczenie bytu człowiek równocześnie dostrzega związek bytu z Absolutem. W metafizyce poznanie to ma charakter teoretyczny, natomiast doświadczenie religijne skupia się wprost na dostrzeżonym w doświadczeniu podstawowym Bycie Absolutnym i przybiera charakter spotkania (relacja ja—Ty). Doświadczenie religijne staje wprost wobec Absolutnej Osoby i Absolutnej Miłości [11].

„Człowiek może doświadczyć Boga w świecie i poprzez świat i mieć tym samym przeżycie religijne, ponieważ podstawowe doświadczenie bytu (Lotz), doświadczenie rzeczy jako istniejących (B. Welte) doświad-

[9] Tamże s. 111-112.

[10] Tamże s. 124.

[11] Por. J. B. Lotz, *Methaphysische und religiöse Erfahrung*. W: *Der Mensch im Sein*. Freiburg-Basel-Wien 1967.

czenie bytu „zmieszanego" z nicością a więc doświadczenie formy bytu bezpośrednio nam danego, odsyła nas wprost do Bytu Samoistnego [12].

W doświadczeniu bytu — a więc przez to, co dane bezpośrednio, człowiek spotyka się z tym, co zawiera się, a równocześnie transcendencje, z tym, co jest pierwsze dla niego. Akcent pada właśnie na to, co z całą swoją głębią, wielkością i tajemniczością ukazuje się czy to w bycie bezpośrednio danym, czy we własnym istnieniu. „W obu przypadkach dochodzimy jednak do fenomenalnej istoty tego, co możemy i winniśmy określić słowem «Bóg» [13]".

Prezentowane przez Lotza, E. Coretha, Weltego opisy doświadczenia religijnego — bardzo interesujące i cenne — nie pozwalają na twierdzenie, że zachodzi bezpośredni kontakt człowieka z Absolutem. Doświadczenie kruchości, przygodności bytowej nie uzasadnia przyjęcia doświadczalnie danego obcowania z Absolutem. Wydaje się, iż autorzy ci nie dość precyzyjnie odróżniają to, co rzeczywiście jest dane bezpośrednio naocznie, a co jest elementem interpretacji danych doświadczenia.

Przegląd typowych — wydaje się — ujęć doświadczenia religijnego potwierdza wysuniętą na początku tezę, iż koncepcja doświadczenia wiąże się z ogólniejszymi założeniami teoriopoznawczymi czy metafizycznymi. Wyżej wymienione sposoby rozumienia doświadczenia religijnego powstały w nurtach filozoficznych, które najogólniej można określić jako:

1. irracjonalizm i subiektywizm (Schleiermacher i James)
2. filozofia podmiotu, zwłaszcza pokantowska.

Przyjmują one doświadczenie aksjologiczne jako źródło poznania i rozdzielają porządek bytu od porządku wartości.

Zgodnie z poglądami na poznanie i rzeczywistość realistycznej filozofii bytu nie istnieje doświadczenie aksjologiczne jako autonomiczne źródło poznania. Nie przyjmuje się również świata wartości odrębnego od świata bytu. Wartości są natomiast aspektem bytu i ściśle z nim związane.

Jak wygląda sprawa doświadczenia religijnego w realistycznie zorientowanej filozofii? Chodzi o wskazanie, w jakich aktach poznawczych dany jest drugi człon relacji religijnej (przedmiot religijny).

Realizm i obiektywizm poznawczy wyklucza możliwość ujęcia bezpośredniego Bytu Absolutnego, a więc i Wartości absolutnej. Przedmiot relacji religijnej nie jest dany w aktach czysto naturalnych i bezpośrednio. Poznawczo dostępny jest on w sposób różnorodny, zawsze jednak zakładający jakąś pośredniość.

---

[12] M. Jaworski. *Doświadczenie religijne. Próba filozoficznej interpretacji.* ZN KUL 16:1973 z. 3-4 s. 24.

[13] Tamże s. 28.

W aktach poznania naturalnego dany jest poznawczo:

1. postulatywnie w oparciu o doświadczenie sytuacji egzystencjalnej człowieka
2. na podstawie rozumowania (w filozofii) jako ostateczna racja istniejących bytów niekoniecznych.

W aktach nadprzyrodzonych:

3. w akcie wiary
4. w poznaniu (doświadczeniu) mistycznym
5. w życiu przyszłym „twarzą w twarz", oglądowo, doświadczalnie.

Kolejno postaramy się omówić poszczególne typy poznania drugiego członu relacji religijnej.

1. W doświadczeniu ludzkim, będącym doświadczeniem własnego bytu i jego pozycji w otaczającej rzeczywistości, jawi się problem istnienia i natury sacrum, bóstwa i Boga. Człowiek doświadcza swojej kruchości, ograniczoności bytowej, swojej niekonieczności i względności swego istnienia. Równocześnie doświadcza potrzeby dopełnienia, utrwalenia w bycie, potrzeby nawiązania kontaktu z inną, mocną osobą. Przedmiotem takiego doświadczenia jest sam człowiek, jego bytowa sytuacja i jego potrzeby, natomiast myśl o sacrum czy bóstwie jawi się tylko jako problem. Rozwiązanie tego problemu jest sprawą inną. Dokonuje się zasadniczo i najczęściej w konkretnej, pozytywnej, historycznej, objawionej religii, w której występuje poznanie religijne w ścisłym sensie, tzn. że jego przedmiotem jest drugi człon relacji religijnej wprost, choć nie bezpośrednio.

Doświadczenie siebie jako otwartego na sacrum jest szeroko opisywane przez religiologów, którzy często — zresztą niesłusznie — nazywają je doświadczeniem religijnym [14]. Zwracają oni uwagę na różne szczegóły czy różne postacie. Zawsze jednak są to przeżycia ludzkie, które stale towarzyszą człowiekowi na wszystkich szczeblach kultury i we wszystkich kręgach kulturowych. Obejmują one szereg aktów i stanów życiowych osobiście przez każdego przeżytych. Zalicza się je do „danych oryginalnych" ludzkiej egzystencji, bez których nie można człowieka zrozumieć i z którymi zawsze trzeba się liczyć.

Są to „konkretne dane" z dziedziny świata przyrody lub życia ludzkiego, które wyróżniają się pewną znaczącą głębią i jakąś jakby transparentnością. Takie dane zdarzają się często w życiu ludzkim, pozostają jednak najczęściej nie zauważone. Istnieją jednak „momenty wzniosłe", w których przedstawiają się z większą oczywistością, wprawiają w zdumienie, napawają lękiem czy radością — nasuwają właśnie myśl o czymś czy o kimś innym, wyższym, doskonalszym.

[14] J. B. Lotz. *Esperienza religiosa.* W: Enciclopedia Italiana. T. 3. Milano 1956 s. 2043.

Charakter tych danych, forma reakcji na nie zależą od wielu czynników, zwłaszcza natury kulturowej. Są jednak pewne dane, które wyróżniają się stałością w inspiracji przeżyć religijnych. Za takie uważa się:

a) Pewne dane natury, tak bardzo znaczącej w fazie mitycznej życia religijnego, dla której wszystko było „pełne bogów". Ta religijnie inspirująca siła przyrody nie zniknęła wraz z zanikiem dążeń mitotwórczych. Poprzez „niebo gwiaździste nade mną", odkrywane coraz bardziej przez naukę, ogrom morza, wielkość gór, piękno kwiatów człowiek zdaje się „dostrzegać" coś, co przekracza wszelkie przedmioty natury [15].

b) Dane najbardziej znaczące to jednak przeżycia egzystencjalne, odsłaniające charakterystyczne cechy ludzkiego sposobu istnienia i ukazujące odniesienie, wybieganie ku czemuś czy komuś, o szczególnej mocy, od czego człowiek czuje się zależny, potrzebuje go, odczuwa potrzebę a nawet powinność oddawania mu czci oraz przeżycia interpersonalne (ja—ty) przyjaźni, miłości, w których człowiek doświadczając więzi z innymi, jednocześnie doświadcza pewnego niedosytu i odczuwa potrzebę dopełnienia przez osobę mocną, transcendentną. Wówczas religijność ukazuje się jako doskonała postać miłości, przyjaźni, to, co nadaje wartość przyjaźni itp.

Widzimy więc, że w tym przypadku określenie „doświadczenie religijne" dotyczy w pierwszym rzędzie ujęcia sytuacji człowieka i obejmuje przeżycia, które warunkują, są u podstaw przeżycia religijnego, choć same jeszcze nie są przeżyciem religijnym, a więc i doświadczeniem religijnym. Nie jest bowiem dany ani nawet afirmowany przedmiot religijny. Jest on jedynie postulowany jako wynik doświadczenia ludzkiej sytuacji czy ludzkiej pozycji w świecie. Są to doświadczenia ogromnie ważne dla zrozumienia człowieka i stanowią doświadczalną podstawę religii. Można by je przeto określić jako doświadczenie quasi-religijne, doświadczenie przedreligijne, wstępne doświadczenie religijne czy religijny wymiar doświadczenia.

Wśród wielu wymiarów czy „światów" znaczenia, w którym dokonuje się doświadczenie i poprzez które jest ono rozumiane, występuje również wymiar religijny, w którym wszystko rozumiane jest z perspektywy bytu, który ostatecznie usensownia przygodne, kruche, zmienne życie człowieka, doświadczając swoich ograniczeń, doświadcza równocześnie potrzeby dopełnienia, utrwalenia w bycie i wyobraża sobie, że

---

[15] Jeśli obecnie mówi się o zmniejszeniu się tego rodzaju doświadczeń i dominacji elementów naukowych i technicznych — z konieczności ateistycznych — nie należy się obawiać, że ono całkowicie zniknie, bo jest związane z najgłębszą naturą człowieka i całej rzeczywistości.

mogłoby być zapewnione przez byt mocniejszy niż osoba ludzka i wszystko to, co jest wokół niej [16].

Wymiar ten związany jest ze strukturą bytową człowieka, jego pozycją egzystencjalną wśród świata rzeczy i osób. Wskazuje na niepełnię egzystencjalną człowieka, dla którego problem celu istnienia, sensu życia staje wyraźnie i równocześnie jako problem i jako ostateczne, najwyższe, życiowe zainteresowanie.

Struktura bytowa człowieka, której doświadcza jako bytowania ograniczonego i równocześnie dążącego do przekroczenia swojej ograniczoności — doświadczenie więc ograniczeń i potrzeby pełni stanowi podstawę wyjaśniającą fakt, że człowiek ujmuje rzeczywistość w aspekcie religijnym, fakt, że w ludzkim doświadczeniu pojawia się wymiar religijny.

To, co wyróżnia człowieka spośród wszystkich pozostałych bytów, także zmiennych i ograniczonych, to zdolność poznania swego bytu i jego pozycji w całości bytu, a w konsekwencji — zdolność stawiania pytań o sens swego życia i sens całej rzeczywistości. Człowiek jest jedynym znanym nam bytem, dla którego jego własny byt jest problemem, jaki musi rozwiązać, aby w pełni być człowiekiem.

To zainteresowanie nie jest sprawą teoretyczną, na którą można znaleźć odpowiedź lub nie. Pytanie o cel swego życia i sens otaczającej rzeczywistości jest pytaniem życiowym, egzystencjalnym, na które każdy człowiek musi dać odpowiedź, by rozwiązać problem własnego życia. To nie jest pytanie, które wynaleźli filozofowie — to jest pytanie, które staje przed każdym człowiekiem, niezależnie od wszelkich filozofii, jeśli tylko zastanawia się nad swymi przeżyciami.

Od doświadczenia własnej pozycji egzystencjalnej i potrzeby dopełnienia człowiek przechodzi do myśli o istnieniu czegoś czy kogoś, kogo nie zna, kogo bezpośrednio nie poznaje (nie doświadcza), ale kogo potrzebuje i na którego istnienie wskazuje sam fakt ludzkiego, niekoniecznego istnienia i istnienia otaczającego świata.

Tego rodzaju przeżycia wzmagają się w pewnych sytuacjach przełomowych, granicznych takich, jak poczęcie i narodzenie dziecka, osiągnięcie dojrzałości, cierpienie, ból i śmierć, zwłaszcza osób najbliższych. We wszystkich kulturach tego rodzaju wydarzenia ludzkie były właśnie w jakiś sposób wyodrębniane z normalnego toku życia i „święcone". Są to właśnie przeżycia, w których w szczególny sposób dochodzi do głosu problem celu życia i jego sensu. Są to momenty, w których dokonuje się spojrzenia na całość życia. Pogłębia się wówczas doświadczenie ograniczoności człowieka, jego wielostronnej zależności i potrzeby dopeł-

[16] Szeroko i słusznie pisze na ten temat J. E. Smith (*Experience and God.* Oxford 1968 [*Doświadczenie i Bóg.* Warszawa 1971]).

nienia poprzez kontakt z kimś, komu mógłby oddać się bez reszty. W nich i przez nie „dotyka się" najgłębszej tajemnicy życia.

Przeżycia te nie dostarczają rozwiązania zagadnienia sensu życia i nie są doświadczeniem sacrum jako przedmiotu relacji religijnej. Dostarczają natomiast okazji, by człowiek odkrył sam problem i pobudzają do szukania nań odpowiedzi. Tego rodzaju przeżycia nie są jeszcze aktami czy stanami religijnymi w pełnym tego słowa znaczeniu, nie dostarczają też wprost treści tworzącej pojęcie przedmiotu religijnego.

Między tego rodzaju doświadczeniem a poznaniem występującym w konkretnej religii istnieje związek. Objawiona religia jest odpowiedzią na problemy, które jawią się w doświadczeniu przedreligijnym. Równocześnie jednak istnieje rozziew, który z jednej strony wyjaśnia możliwość rozmaitego rozumienia przedmiotu religii a więc możliwość istnienia różnorodnych religii (co jest faktem) a z drugiej strony — możliwość niepodjęcia i nierozwiązywania problemów, które powstają w podstawowym doświadczeniu ludzkim, a ostatecznie — możliwość ateizmu.

W związku z powyższym nasuwa się twierdzenie, że „Bóg", „boskość", „sacrum" nie są kategoriami pierwotnymi, doświadczalnymi. Są raczej kategoriami nadbudowanymi — w procesie głównie wyjaśniającym — na ludzkim doświadczeniu, zwłaszcza doświadczeniu siebie jako osoby otwartej na drugie „ty" transcendentne. Czynnikiem pośredniczącym w poznaniu Boga (sacrum) jest struktura człowieka i struktura rzeczywistości danej w doświadczeniu.

2. Jeśli wyjaśnienie struktury rzeczywistości i struktury człowieka dokonuje się w sposób uporządkowany, poznawczo sprecyzowany, mamy do czynienia z filozofią bytu (metafizyką), w której problem Bytu Absolutnego jawi się jako problem filozoficzny i jest rozstrzygany na drodze poznania dyskursywnego. Jest to filozoficzne poznanie Boga, które jest zawsze poznaniem systemowym i pośrednim [17].

3. O poznaniu religijnym drugiego członu relacji religijnej w ścisłym sensie można mówić w konkretnej, historycznej religii i dany jest on w aktach nadprzyrodzonych (pozytywna wiara religijna). Ale tu powstaje właśnie problem, czy można mówić nawet w religii o doświadczeniu religijnym w znaczeniu bezpośredniego ujęcia przedmiotu religijnego.

Pozytywna wiara religijna, jako odrębna od doświadczenia wyżej opisanego, wymaga przyjęcia określonej, konkretnej koncepcji Boga. Jego afirmacja jest istotą związku religijnego i bez wyraźnej koncepcji Boga nie mogłaby się ukształtować społeczność religijna i nie może być mowy o życiu religijnym. Afirmacja istnienia (obecności) i transcendencji —

[17] Przyjmuje się tu neutralność poznania metafizycznego w stosunku do poznania religijnego.

w naszej kulturze także osobowości — należy do istoty aktu religijnego.

Czy można mówić o doświadczeniu w stosunku do Transcendensu? Czego więc doświadcza się w poznaniu religijnym, które jest integralnym składnikiem przeżycia religijnego?

Rozpatrzmy sprawę na przykładzie religii chrześcijańskiej. Poznanie Boga w chrześcijaństwie dokonuje się na mocy specjalnego aktu, zwanego wiarą, rozumianego jako osobowy stosunek do osobowego Boga. Wiara obejmuje przekonanie, że Bóg istnieje, kocha człowieka, człowiek jest pewny tej miłości, słuszności Jego nauki i powierza Mu siebie przez podporządkowanie się Jego wymaganiom. W takim stosunku do Boga człowiek upatruje właściwe rozwiązanie swego życia, a więc ostateczny sens i osiągnięcie szczęścia [18].

Wiara implikuje afirmację Boga jako kogoś bliskiego, obecnego w życiu człowieka. W ramach wiary istnieje wiedza o Bogu i tą wiedzą człowiek się posługuje. Nie jest to jednak wiedza otrzymana na mocy doświadczenia, czy sprawdzalna doświadczalnie, ale na podstawie przekazu otrzymanego od społeczności religijnej czy zdobytego lekturą osobistą (fides est ex auditu) [19]. Wiarę uzyskuje się w Kościele — we wspólnocie wierzących.

Jest to uznanie obecności Boga objawiającego się w pewnych znakach, mediach, czynnikach pośredniczących. Całe objawienie judeo-chrześcijańskie jest właśnie pośrednim ujawnianiem się Boga (historyczne zdarzenia, osoby powołane do mediacji, cały świat jako znak, symbol Boga).

Zachodzi tu bardzo interesująca sytuacja poznawcza, którą trudno ująć w terminy teoriopoznawcze, ukształtowane na poznaniu przedmiotów naturalnych z otaczającego nas świata. Dla jej wyjaśnienia trzeba przyjąć rozróżnienie między poznaniem wprost i poznaniem bezpośrednim. Według teologii chrześcijańskiej obecność Boga afirmuje się wprost. Afirmacja Boga jest punktem wyjścia w akcie religijnym, natomiast jego treść (naturę) poznaje się:

1. w znakach; mogą to być znaki naturalne, sam fakt istnienia człowieka i świata, czy znaki nadprzyrodzone, tzw. znaki silne — sakramenty, które nie tylko objawiają, ale i uobecniają zdarzenia historyczne,

2. poprzez znaki, np. poprzez wydarzenia historyczne, jak np. wyjście Izraelitów z Egiptu, śmierć Chrystusa na krzyżu,

3. przez świadectwo osób wierzących w sposób szczególny, np. prorocy, patriarchowie, apostołowie, osoby święte.

---

[18] A. Zuberbier. *Wierzę... Dogmatyka w zarysie*. Katowice 1969 s. 10.

[19] Interwencja i działanie Boże tworzące historię zbawienia dostępne są człowiekowi jedynie właśnie przez wiarę, ponieważ kryją się one w ludzkim działaniu i w wydarzeniach, które mogą być interpretowane w sposób zupełnie zwykły.



Charakter owej wstępnej afirmacji i nieustannie towarzyszącej przeżyciom religijnym jest szczególny. Dokonuje się ona nie na mocy ani oczywistości przedmiotowej, ani wnioskowania, jest uwarunkowana przede wszystkim podmiotowo. Koniecznymi jej czynnikami są: obecność w danej kulturze, w której istnieje wiedza o Bogu, przynależność do społeczności religijnej przekazującej wiarę, a przede wszystkim nadprzyrodzone wzmocnienie naturalnych władz poznawczych i wolitywnych człowieka, zwane łaską. Dzięki tym właśnie czynnikom podmiotowym chrześcijanin uznaje obecność Boga w znakach (w historii zbawienia) i akceptuje Go jako osobistą wartość. Asercja w poznaniu religijnym ma więc charakter wolitywny. Można jednak powiedzieć, że w pewnym sensie miłość (wola jest władzą miłości) wyprzedza tu poznanie, w tym aspekcie pełni jakąś funkcję kognitywną [20].

Podstawą poznania religijnego, jego punktem wyjścia jest więc akceptacja, afirmacja istnienia Boga, obecności Boga. Jest to rodzaj sądu egzystencjalnego: „Bóg jest", „Bóg jest obecny". Człowiek religijny nie wnioskuje o istnieniu Boga, nie zastanawia się nad tym, czy On istnieje czy nie. Można powiedzieć, że w poznaniu religijnym więcej treści się afirmuje niż poznaje. Treści poznawcze, które otrzymuje się w przekazie, w świadczących znakach są zawsze nieadekwatne w stosunku do tego, ku czemu zmierza akt wiary. Moment poznawczy jest tu raczej drogowskazem niż rzeczywistym stykiem poznawczym między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym — w tym przypadku — Bogiem. W wierze (afirmacji) człowiek właśnie przez sąd stara się objąć aktem bardziej miłości niż poznania Boga, ku któremu zmierza poznanie intelektualne, ale którego nigdy wprost nie dosięga, którego pełne poznanie jest zawsze „poza" możliwościami człowieka.

Czy można w tej sytuacji poznawczej mówić o doświadczeniu i w jakim sensie?

Bezpośrednio poznawczo, a więc doświadczalnie dane są znaki, np. sakramenty (tzw. znaki silne), zdarzenia historyczne i osoby w sposób szczególny reprezentujące Boga. Bezpośrednio, czyli doświadczalnie, ujmowane są właśnie owe znaki zwane mediami, teofaniami lub hierofaniami. Z nich czerpie się treści poznawcze i się je „uprzedmiotawia". Każdy tworzy sobie pewien obraz Boga, wyobrażenie nawet Boga. Doświadcza się, czyli bezpośrednio poznaje, te konkretne teofanie, wyobra-

[20] Na podstawie tego, co człowiek słyszy, czy na podstawie osobistej lektury, przez kontakt z innymi znakami np. symbolami religijnymi, człowiek tworzy sobie pojęcie Boga, wyobrażenie Chrystusa oraz inne obrazy rzeczywistości religijnej. W świadomości człowieka religijnego można więc mówić o kontakcie z tymi utworzonymi przedmiotami — kontakcie bezpośrednim, emocjonalno-kontemplacyjnym.

żenia czy przypomnienia nie Boga. Tylko w tym sensie można tu mówić o doświadczeniu drugiego członu relacji religijnej [21].

Poznanie religijne nigdy nie jest poznaniem czysto intelektualnym i teoretycznym. Jest zawsze poznaniem zaangażowanym, połączonym z miłością, poznaniem, które zawsze zawiera moment aksjologiczny.

Poznanie religijne leży na granicy między bezpośredniością a wnioskowaniem. Zawiera momenty wnioskowania dotyczące raczej treści, natomiast afirmacja egzystencji jest bezpośrednia, choć dokonana nie na mocy oczywistości przedmiotowej, lecz pod naciskiem woli (akt miłości).

Chcąc przybliżyć sposób religijnego poznania Boga, można posłużyć się modelem poznania, jakie zachodzi między osobami ludzkimi.

„Ja" ludzkie może być obecne bezpośrednio wobec innego „ja", a jednak trzeba pewnych czynników pośredniczących czy form ekspresji, by nastąpiło porozumienie, które jest zawsze komunikacją poprzez objawy. Jest to właśnie przykład poznania wprost, ale nie bezpośrednio. Wprost afirmujemy istnienie drugiego „ja", ale treść tego „ja" ujawnia się powoli, poprzez objawy. Oczywiście, w przypadku poznania obecności Boga „odległość" poznawcza jest nieporównywalnie większa wobec transcendencji ontycznej Boga, która pociąga za sobą transcendencję poznawczą.

W poznaniu religijnym siła i głębia afirmacji może być bardzo różna. Zależy to przede wszystkim od czynników pośredniczących nie tylko obiektywnych (objawienie — znaki), ale także subiektywnych, takich jak: typ osobowości, nastawienie, wrażliwość poznawcza i emocjonalna. Może to być afirmacja płytka, powierzchowna, nie mająca wpływu na życie człowieka. Może się zdarzyć (i często się zdarza), że pośredniki (znaki) bierze się za zasadniczy przedmiot religijnej relacji. Może wreszcie mieć miejsce afirmacja mocna, przenikająca całą osobowość człowieka i ujawniająca się w szczególnym związku poznawczo-wolitywnym, jaki ma miejsce w stanach mistycznych.

---

[21] Na temat natury doświadczenia mistycznego istnieje obszerna literatura. Dyskutowane są przede wszystkim dwa problemy: co jest źródłem doświadczenia mistycznego oraz czy jest ono ściśle bezpośrednim poznaniem Boga. Niektórzy (np. A. Sandreau) odrzucają możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga w stanach mistycznych, R. Garrigou-Langrange zaś uważa, że jest ono jedynie doświadczeniem skutków życia duchowego, jak np. pokoju, radości. Natomiast J. Maréchal utrzymuje, iż jest to intuicja-wizja Boga. Jeszcze inni twierdzą, że jest to w pewnym sensie poznanie bezpośrednie, bo analogiczne do świadomości własnego „ja", jaką posiada człowiek, że jest doświadczeniem miłości, a nie Boga (bezpośredniość występuje w płaszczyźnie afektywnej a nie intelektualnej). Por. J. Maréchal. *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1-2. Paris 1937; J. Maritain. *L'experience mystique naturelle et le vide*. Paris 1939; C. V. Truhlar. *De experientia mistica*. Roma 1951.

4. Dotykamy tutaj nowej formy poznania religijnego, jakim jest poznanie mistyczne, zwane najczęściej doświadczeniem mistycznym. Czym ono jest? Niewątpliwie doświadczenie mistyczne stanowi szczytową formę przeżycia i poznania religijnego. Poznanie mistyczne uważa się za bezpośrednie poznanie Boga, osiągnięte dzięki wewnętrznemu oczyszczeniu, przygotowaniu umysłu i serca człowieka oraz specjalnej łasce Bożej (wlane). Można powiedzieć, że zadaniem tradycji mistycznej występującej we wszystkich bogatszych religiach jest przezwyciężenie wszelkich mediów, przedstawień, wszelkiego pośrednictwa w kontakcie człowieka z Bogiem. Jest to — jak określa Plotyn — „spotkanie samotnika z Samotnikiem".

Teoria i praktyka chrześcijaństwa mówią często o kontakcie mistycznym człowieka z Bogiem. Czym on jest z teoriopoznawczego punktu widzenia? Wydaje się, że rzeczywiście zachodzi tu kontakt bezpośredni, który jednak od strony poznawczej nie wyklucza pośrednictwa faktów dziejowych. Poznanie mistyczne w chrześcijaństwie byłoby najmocniejszą formą afirmacji obecności Boga (przeżycie, doświadczenie jego „jest") z maksymalnym — możliwym dla człowieka w obecnym życiu — wykluczeniem elementów pośredniczących, treściowych. Afirmacji, która jak w akcie wiary jest aktem woli, miłości bardziej niż intelektu. Ta najgłębsza i najsilniejsza z możliwych afirmacja obecności Boga dokonuje się — według teologii chrześcijańskiej — nie na mocy naturalnych władz poznawczo-wolitywnych, lecz jest wynikiem interwencji ze strony Boga, który wzmacnia zdolności poznawczo-wolitywne człowieka. Jest to jakby „skrócony" typ poznania. Zachodzi odwrotna proporcjonalność treści do afirmacji istnienia. Im mniej treści poznawczych, tym silniejsza akceptacja, afirmacja woli dająca poczucie raczej niż doświadczenie obecności. Jest to poznanie maksymalnie oczyszczone z wszelkich znaków z maksymalnym utwierdzeniem woli, która nie zawiera się w wątpieniu (jest pewna).

Ale i w przypadku poznania mistycznego także nie zachodzi bezpośredniość, naoczność i oglądowość. „Nikt nigdy Boga nie widział..." Ta pośredniość — ograniczona do minimum w szczytowych stanach religijnych, czyli właśnie w kontakcie mistycznym — jest jednak nieprzezwyciężalna i tłumaczy pojawiające się stany wątpienia, niepewności, które mogą wystąpić nawet u ludzi najbardziej religijnych i mieć charakter poznawczy lub emocjonalny. Poznanie religijne (poznanie drugiego członu relacji religijnej) jest zatem zawsze zmieszane z elementem tajemnicy, zawsze utracalne, bo pośrednie.

Zbierając to wszystko, co dotychczas zostało powiedziane na temat

różnego rozumienia doświadczenia religijnego, można by jego rodzaje ująć w następujący schemat:

- doświadczenie religijne
  - 1° doświadczenie faktów religijnych (aktów, stanów, zachowań)
  - 2° doświadczenie drugiego członu relacji religijnej (przedmiotu religii)
    - a) quasi-doświadczenie — doświadczenie przygotowujące lub motywujące poznania przedmiotu religijnego
    - b) ujmujące wprost, ale nie bezpośrednio przedmiot religii (akt wiary)
    - c) mistyczny kontakt z przedmiotem — najmniej pośrednie, ale nie podlega kryterium racjonalności naturalnej

THE PROBLEM OF RELIGIOUS EXPERIENCE

Summary

Religious experience constitutes one of the most complex problems in the theory of religious cognition. The present article aims at demonstrating the problematic character of religious experience as well as the direction of possible solutions following realistic theory of cognition.

To determine the area under investigation it is necessary to distinguish (1) religious experience as a type of acquiring direct information about religious facts (experience of acts and religious states) from (2) religious experience as a cognitive phase of a complex religious experience, that is to say the second element of religious relation (the object of religion).

The discussed issue concers the other sense of the term religious experience. Generally accepted ontic transcendency of the object of religious acts gives rise to the question whether the latter may constitute the object of experience or direct cognition of the actual, individual object.

Discussion of several views of religious experience (F. E. D. Schleiermacher, W. James, M. Scheler, B. Lonergan, J. B. Lotz) reveals that the concept is related to more fundamental philosophical opinions and as such is differently understood in different philosophical systems. Acceptance or rejection of axiological experience as a source of cognition seems particulary important in this case.

According to the realistic notion of cognition religious experience may be treated as experience of religious acts and states. Facts of religion are given in the experience, both internal (within the range of the subject; awareness of the own religious experience) and external (observation of religious behaviour of others).

The second element of religious relation (object of religion) on the other hand, according to the realistic conception of cognition may be given in cognitive acts, either natural or supernatural.

In the acts of natural cognition it may be given (1) postulatively as founded upon experience of man's existential situation (limitations and frailty of human life, transcendency of the world of nature and the world of people). This is *quasi* religious experience whose object is man himself. A postulate of the existence of someone who would complement and justify human existence constitutes a superstructure constructed over the experience of human limitations and transcendence. This experience either prepares for or motivates the cognition of religious object. (2) Discursively (as founded upon reasoning) in philosophy as the ultimate cause of existence of non-essential beings.

In the acts of supernatural cognition the object of religion is given (1) on the grounds of faith. This is in a way direct cognition since any religious act affirms God's existence from the very beginning. It can be said that the cognition is in a way direct (in religion man is directed immediately towards God) although mediated. God is always given through manifestations, signs, various mediating factors. (2) the object of religion also may be given in mystical cognition which has the least indirect character since it constitutes strong affirmation of God's existence and rejects mediators as much as it is possible in man's worldly life. It approaches very closely direct cognition although actually it neer becomes one. Still the criterion of rationality and naturness is not applicable in this case. Direct knowledge of God is possible only in the other life.